



TITLE:

「しばしばそれは絶望的な対話なのです」：パウル・ツェラーンにおける対話の概念をめぐって

AUTHOR(S):

飛鳥井, 雅友

CITATION:

飛鳥井, 雅友. 「しばしばそれは絶望的な対話なのです」：パウル・ツェラーンにおける対話の概念をめぐって. 研究報告 1994, 7: 1-30

ISSUE DATE:

1994-03

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/134398>

RIGHT:

「しばしばそれは絶望的な対話なのです」

——パウル・ツェラーンにおける対話の概念をめぐる——

飛鳥井 雅 友

1.

「詩とは、それは贈り物でもあるのです」。パウル・ツェラーン（1920～1970）は、ある手紙の中でこう書いている。あるいは、「わたしは、握手と詩とのあいだに原理的な相違を認めません」とも。¹⁾ ツェラーンは様々な機会に様々な名称を詩に与えたが、「贈り物」にしても「握手」にしても、その呼び名からひとつの詩観を読み取ることはたやすい。たとえば「贈り物」。これは贈り手ひとりのもとにとどまるものではなく、他者への働きかけであり、他者を必要とするのだ。これは「握手」についても同様である。どちらの名称も、他者との関係において詩を考えようとするツェラーンの思考のあらわれなのである。

ビュヒナー賞受賞講演「子午線」は、ツェラーンが彼の詩論を比較的まとまって論じたほとんど唯一の作品だが、彼はこの中で、詩に「対話」という名を与えている。

詩は、どんな条件のもとでしょうか、今もなお知覚し、あらわれでるものに向けられた者の詩となります。あらわれでるものに問いかけ、語りかける者の詩となります。詩は対話となります [……]。²⁾

これは、書かれた詩が読者にいかに対するかを述べた文脈の中で語られたものだが、ここで問題とされているのがむしろ、詩作にあたっての詩人の抒情的自我であることは、大方の研究者が認めている通りである。³⁾ この点では、プレーメン講演における次のような比喩も同様である。

詩は、言語の一現象形態であり、したがってその本質上、対話的であるが故に、瓶に入れて海に投げ出される手紙であるのかもしれませんが。それは、いつかどこかで岸辺に、おそらくは心の岸辺に、打ち寄せられるかもしれないという、いつも希望に満ちているとは限らない信仰のもとに、送り出されるのです。⁴⁾

いずれの場合も、ツェラーンが詩を、他者に向けての方向をもったものとして考えていることが聞き取れよう。詩をそのような方向に駆り立てるのは、ツェラーンのこの発言によれば、言語の対話的性格であった。詩は「言語の一現象形態」であるが故に、独白的たり得ないとツェラーンは言うのである。

これを見れば、ツェラーンが詩の対話性を自明のこととしていたように思われるかもしれない。しかし、これは自明のことがらをあらためて言ってみせているのではない。むしろ実際には、現代詩の独白性を主張する論者に対する抵抗なのである。標的は、なかなずくゴットフリート・ベンである。彼は、「言語がそもそも、形而上学的な意味において、対話的性格をなおも有している」ことを否定し、⁵⁾ 詩を「絶対詩、信仰のない詩、希望のない詩、誰に向けられたものでもない詩」⁶⁾ として規定したのであった。同様の見解は、詩人のみならず、近現代詩の解釈者の側にも見られる。一例として、フーゴー・フリードリヒが、ドイツ現代詩に大きな影響を与えたという19世紀フランス詩の特質の特質として、繰り返しその独白性を主張していること⁷⁾ をあげておけばいいだろう。

ツェラーンがベンを敵対視していたことは疑いない。「絶対詩、いいえそんなものは存在しません。存在し得ないのです！」⁸⁾ という発言が、そのことを雄弁に物語っていよう。そして、彼が「言語の一現象形態」としての詩を「その本質上、対話的である」と規定し、さらには「信仰」や「希望」という語を語ってみせるときも、ベンを強く意識していたことは疑いようがない。

しかし、そのことが逆に、ツェラーンが詩の対話性を自明のものとは考えていなかったことを明らかにするのである。投壘通信の比喩におけるツェラーンの発言はきわめて慎重である。必要とされる信仰は「いつも希望に満ちているとは限らない」。通信は「いつかどこかで」岸辺に到着するにすぎず、それも、ツェラーンの言葉によれば、「打ち寄せられるかもしれない」と言われるのみなのである。あたかも、岸辺にいたことがそもそも不可能だと言わんとするかの如くである。

そして何よりも、ビュヒナー賞受賞講演で、詩は対話となると言ったすぐあ

とに、ツェラーンはこう付け加えているのだ。

詩は「……」対話となります。しばしばそれは絶望的な対話なのです。⁹⁾

何故、この対話は「絶望的」と形容されねばならないのであろうか。詩が対話たり得ないが故に絶望という言葉が発せられるのであれば、問題が生ずることはない。しかしツェラーンは、詩は対話となると言った上で、その対話に「絶望的」という形容詞を付すのである。もちろん、「しばしば」という語は、この発言に幾分、希望の余地を残してはいる。しかし、対話としての詩を思いやるときに襲いくる絶望を、ツェラーンは隠しはしないのだ。

これが詩作にあたってのツェラーンの心情の吐露であれば、ツェラーンの詩を読み解くことによって、その絶望の所以を探ることができるはずである。これに関して、すでに興味深いことが指摘されている。それは、ツェラーンの詩それ自身が対話的な構成を有している、ということである。

このことは、早くから指摘されている。ペーター・パウル・シュヴァルツが、すでにツェラーンの生前にその詩を論じた際、彼は詩の対話的構成を考察の中心に据えた。¹⁰⁾ シュヴァルツによれば、ツェラーンは当初、詩を通して死者との対話を試みた。すなわち、ユダヤ人同胞、特にナチスに殺された母親との対話を求めた。最初のふたつの詩集『罌粟と記憶』『閨から閨へ』の間、彼はこの試みを続けるが、第三詩集『言語の格子』の頃から次第に方向を転じ、続く『誰でもない者の薔薇』にいたって、死者よりもむしろ、神との対話を探究するにいたった、という。¹¹⁾

ジェームズ・K・ライアンも、シュヴァルツに続いてツェラーンの詩における対話的構成を考察する。¹²⁾ しかしライアンはシュヴァルツの見解を、不当な単純化であると批判している。というのも、ライアンによれば、ツェラーンは詩作の当初のみならず、その後も引き続いて死者との対話を求めている。また、ツェラーンの詩には、死者や神のみならず、他の者をも対話相手として想定している場合が多い。特に恋人や詩人の分身がそうである、という。したがって、ライアンによれば、シュヴァルツの図式は単純にすぎるのである。¹³⁾ しかし、ライアンは、ツェラーンの詩の対話的構成それ自身を否定しているのではない。むしろ、いっそう多岐にわたる対話をツェラーンの詩に見出だすことによって、それを逆に強調しているのである。

ツェラーンが詩を書くことによって、その中に対話を作り出そうとしたことに疑いの余地はない。「絶望的」という形容詞が、ツェラーンの詩作行為に関わるのであれば、問題を解く鍵はここに潜んでいるはずである。しかし、シュヴァルツにしてもライアンにしても、何故ツェラーンが対話を「絶望的」と呼んだかを説明しているわけではない。シュヴァルツは、死者や神と通じようとするツェラーンの試みが、結局は不首尾に終わったとするが、¹⁴⁾ そのことは、すでに述べたように、成立するべき対話に関して絶望を表明する理由にはならないのである。

この点で興味深いのは、ユーディット・リュアンの見解である。¹⁵⁾ 彼女は、シュヴァルツやライアンとはまったく逆の意見を主張する。なるほど彼女も、ツェラーンの詩に様々な対話相手があらわれることを認めはする。しかし、この対話相手は、リュアンによれば、ツェラーン自身によって創出された虚構の存在であって、実質をもつものではない。それ故に、ツェラーンの詩における対話はあくまでも虚構にすぎず、彼の詩はむしろ、ちょうどベンのように、独白的と称されるべきだ、というのである。¹⁶⁾

この見解は、リュアンがツェラーンの詩とベンの独白的な詩との親近性を指摘し、ツェラーンの詩における対話の虚構性を主張している点で興味深い。¹⁷⁾ 対話といっても、それがそもそも独白的と言うべきものであるならば、絶望の表明もあながち不合理ではなかろう。しかし、その場合、まったく逆の疑問が生ずるのである。対話がそもそも独白と変わりがないのであれば、何故ツェラーンは「詩は対話となる」と言うことができたのであろうか。

必要なのは、ツェラーンの詩から様々な対話を取り出してみせることそれ自体でもなく、その虚構性を主張することそれ自体でもない。ツェラーンの詩にあらわれる対話的構成の分析を通して、彼における対話の概念を明らかにすることなのである。

2.

ツェラーンの詩論において、対話という概念が重要な位置を占め、またしばしば詩の中で「なんじ」という語をもって様々な者に呼びかけているにもかかわらず、「対話」という語それ自体を用いた詩は稀にしかない。¹⁸⁾ そのひとつが、

『言語の格子』に収められた「ストレッタ」¹⁹⁾である。この詩の中で、対話という語が登場するにいたる過程を、いくつかの詩行を抜き出して、まず検討することしよう。

この詩は、強制収容所跡²⁰⁾を詩人が訪れるところから始まる。

紛れもない痕跡を残す
場所に
移されて――

草、切れぎれに書かれて。石、白く、
茎の影をもち――

彼は敷地内を行き、ほとんど放心しているかのように様々な物を目にする。しかし彼はあてどもなくさまよっているのではない。ここに横たわっていた死んだ同胞たちを思い出し、彼らが話題とした言葉を求めているのである。この言葉によって、詩人と死者たちは一体となれるはずなのだ。しかし、今その言葉は眠っている。詩人の思いは現在と過去をさまよう。そして、ここに感じられる傷口が癒えたように思われたとき、彼はある言葉を見出だす。

来た、来た、
ひとつの言葉が来た、
夜をぬって来た、
輝こうとした、輝こうとした。

この言葉は、しかし輝き通すことができず、「灰」になってしまう。夜はあまりに深く、詩人は「悪意ある天のもとに」あるからである。そして詩人はふたび沈黙を強いられる。この沈黙には「植物的なものへの思い」、すなわち、有機的なものへの思いがかかっている。これは、すでに詩の冒頭に描かれていた「草」と同様のものだ。しかし、そのような言葉を、彼は簡単には得ることができない。それ故、彼は方向を転じ、「石」に期待をかける。

[...] 残っていた、

時が、残っていた、
石のもとで試みる時が——石は
歓待した、石は
言葉をはさまなかった。どんなに
ぼくらはうれしかったか。

[...] 石は、それは
言葉をはさまなかった。それは
話した。

石は「話した」。しかし、石の言語の不毛性はすぐに示唆される。というのも、主語である石が、無機的な「それ [es]」にとって変わるからである。石の言語は傷を縫うが、「目に見えず」そうするにすぎない。世界は「結晶する」。しかし、いかなる人間の運命も、たとえば「煙となった魂」も、そのような世界とはかわらない。²¹⁾ 石の言語は何者をも結びつけない。石はただ語るだけで、いかなる関係も生み出さない。このような言語とこのような世界は、それ故、独白的に構成されているのである。

詩人は、沈黙から抜け出すために、一旦は石の言語を必要としたが、結局はそれを拒否しなければならない。彼はさらに収容所跡をさまよい、民の運命を思って敷地を見回す。そして「もっとも新しい劫罰の中に／埋もれた壁の／射朶の上に」、すなわち、民の迫害と苦難の痕跡に、彼はついに別の言葉を見出だす。

見えてくるのだ、
あらたに——
溝が、

合唱が、かつての、
讃歌が、ホ、ホー
ザンナ。

この「ホザンナ」をもって、詩の調子が変わり、明るい調子が支配する。

つまり、
神殿はなおも立っているのだ。
星は
なおも光を保っているのだ。
何も、
何も失われていない。

ホー
ザンナ。

たそがれの中、ここに、
地下水の痕跡の対話、
昼の灰色に。

詩人はついに「対話」を見つける。この対話には、確かに吃音がまわりついてはいるが、これは独白ではない。この対話は「地下水の痕跡」に属するもの、すなわち草、彼が求めていた「植物的なもの」に関わるのだ。こうして、ツェラーンはこの詩で、まず対話の探究を書き、それから独白の拒否、最後に対話の発見を描いたことになる。いっそう正確に言えば、彼が発見したのは、対話をかわすことの可能な空間である。というのも、詩人が見出だした対話は、詩人と死者との対話ではなく、「地下水の痕跡」の対話だからである。しかしツェラーンは、対話というものがそもそも可能な所では、死者との対話も必ず可能であると考えているのだ。この詩行に続いて、もう一度最初の詩行が繰り返されて詩を終える。その際、「石」という語が、今度は注意深く省かれているのである。²²⁾

こうして、「ストレッタ」の構成には、対話の探究と発見というツェラーンの希望を見て取ることができよう。²³⁾ しかし、希望の成就がいかにしてなされ得るのかについて、この詩自身が実はあまり多くを語っていないこともまた確かであろう。もちろん、この詩が展開してゆくひとつの方向ははっきりと見て取れる。民族の、あるいは人間の苦難への沈潜である。彼は迫害の痕跡を見、それを通して対話が発見したのだ。しかし、苦難への思いは、詩の冒頭からすでに明らかであって、希望を成就するための原動力たり得るものではない。詩の冒頭にあらわれる「痕跡」という語が、石の言語の拒否を経て、苦難の痕跡ではなく「地

下水の痕跡」として肯定的に捉えられるにいたる過程が問題なのである。²⁴⁾

讃歌の合唱にあらわされる神との関係が、対話の発見にとって重要であることも、はっきりと読みとることができるであろう。しかし、神と、石の言語の拒否や対話の発見とが、いかなる関係にたつのか、この詩においては、やはり明白に語られているわけではないのだ。

これに関して、石の言語の不毛性を考察することは、問題の解決に有益である。というのも、ツェラーンは別の場所で、これについて書いているからである。散文作品「山中の対話」において、ツェラーンは石の概念を展開して言う。

誰に向かって石は語るのか。石は語りはしない。石は話す。そして話すものは、
[……] 誰にも語りはしないのだ [……]。²⁵⁾

ツェラーンはここで、ちょうど「ストレッタ」におけると同様、「話す[sprechen]」と「語る[reden]」とを区別している。石は話しはするが、それは語りかけることなく、独白にとどまる。「山中の対話」において、ツェラーンはこの独白を「大地」と呼んでもいる。

「[……] ぼくは問う、いったい誰のために、大地は考え出されたのか。君のために考え出されたのではない、そうだろう、ぼくのためでもない。それはひとつの言語だ、そうだ、『ぼく』もなく、『君』もなく、ただ『彼』、ただ『それ』、わかるだろう、ただ『彼女』だけの。それ以外の何ものでもない。」²⁶⁾

ここでも、対話の発見にいたる道が、直接描かれているわけではない。しかし、この記述は手がかりとなり得る。なぜなら、ここにはマルティン・ブーバーの哲学の反響が見られるからである。

マルティン・ブーバーの名は、ツェラーンに大きな影響を与えたユダヤ人思想家として、しばしばとりあげられる。ツェラーン自身も、ブレーメン講演の中で、ハシディズムの物語のドイツ語への紹介者として、ブーバーの名をあげている。²⁷⁾ 実際、ツェラーンの詩の中にハシディズムのモチーフを見出すことは、困難ではない。²⁸⁾ しかし、ここで重要なのは、ツェラーンの詩学とブーバー哲学における対話的原理との親近性である。

ジェームズ・K・ライアンがすでに正しく指摘している通り、²⁹⁾ ツェラーンの

「山中の対話〔Gespräch im Gebirge〕」とブーバーの「山中の対話〔Gespräch in den Bergen〕」³⁰⁾との間には、明らかな親縁性が認められる。ライアンは、表題や設定をツェラーンがブーバーから直接援用したかどうかについては、慎重に判断を避けているが、上に引用したこの作品中の記述が、明らかにブーバーを意識していることは疑いようがない。

ブーバーは、「われとなんじ」の中で、ふたつの「根源語」を、人間のふたつの存在のしかたを示すものとしてあげている。

一方の根源語は「われーなんじ」である。

他方の根源語は「われーそれ」である。この場合、「それ」のかわりに「彼」「彼女」とおきかえても、根源語に変化はない。³¹⁾

ツェラーンは直接ブーバーの名をここではあげていないが、「ほく」「きみ」「彼ーそれー彼女」という一群の語は、ブーバーに特徴的である。そればかりではない。「ほくもなく君もない」世界という記述も、ブーバーの次の発言を思わせるものだ。

人間は世界を経験すると言われる。[……]

しかし、経験だけが人間に世界をもたらすのではない。

というのも、経験がもたらす世界は、ただ「それ」「それ」「それ」で成り立つにすぎない。「彼」「彼」「彼女」「彼女」「それ」で成り立つにすぎないのである。³²⁾

ツェラーンがこのような特徴的な言葉を「山中の対話」に書いた時、彼がブーバーの哲学を念頭においていたことは疑いない。それ故、ツェラーンにおける対話の概念を考察する場合、ツェラーンの詩学と関わる限りにおいて、ブーバーの哲学を概観することは、有益であろう。

3.

ブーバーは、数ある著作の中で比較的稀にしか芸術について論じていないが、

彼の作品「問答」の中には、次の記述が見られる。

あらゆる芸術は、その起源から言って、本質的に対話的である。あらゆる音楽は音楽家でない者の耳に呼びかけ、あらゆる絵画は画家でない者の目に呼びかけ、あらゆる建築もまた、建物をさまよう者の歩みに呼びかける。[……]これは、先入観をもたずに考えれば、誰にでも明らかなことである。しかし、思惟には、伝達を二義的、副次的とみなすような、独白的なものがつきまわっているように見える。思惟は、独白的に成立しているように見えるのである。³³⁾

ここでブーバーが問題としているのは、思惟の対話性である。彼にとっては、「独白的なものがつきまわっているように見える」思惟もまた、対話的でなければならぬ。すなわち、思惟する者の独白であってはならないのである。芸術については、ここではその対話的性格を自明のものとしているだけだ。しかし、芸術を「その起源から言って、本質的に対話的である」という、ツェラーンに一見よく似た発言が、芸術作品とその享受に関わるものとして言われていることに注意しよう。ツェラーンがかかえていた詩作と抒情的自我の問題は、むしろブーバーの哲学上の問題と対応するのである。

抒情的自我の問題と対比させるために、ここではブーバーの哲学から、真の自我の再興という問題を取りあげよう。この問題が、ブーバーの哲学の中で大きな位置を占めることは疑いない。とはいえ彼は、人間の自我がそれ自身自立した存在であるとは見ていない。「はじめに関係がある」。³⁴⁾ 自我がいかにあるかは、ブーバーの見解によれば、いかなる自我がいかなる関係にあるかによって規定される。その際、彼は自我が結ぶふたつの関係を区別する。すなわち、「われーそれ」の関係と「われーなんじ」の関係である。ブーバーの言葉によれば、「われはそれ自身では存在しない。ただ根源語『われーなんじ』の『われ』と、根源語『われーそれ』の『われ』が存在するのみである」。³⁵⁾ しかし、真の自我は前者の关系到のみ関わる。なぜなら、「全存在をもって語られる」³⁶⁾ のは、ただ根源語「われーなんじ」のみだからである。もし、人が「われーそれ」の关系到にあり、「『それ』の世界」³⁷⁾ に陥っているならば、彼は全存在をもって生きることはいできない。人は、自我が真の自我へと転ずるために、「なんじ」を必要とするのである。

きわめて簡潔な言葉で、ブーバーは次のように言う。

人間は、「なんじ」によって「われ」となる。³⁸⁾

真の自我の再興は、ただ「なんじ」との出会いをもつてのみ可能である。あるいは、ブーバーの表現によれば、「すべての真の生は出会いである」³⁹⁾のだ。

しかし、そのような「なんじ」とはいったい何であろうか。「わたしがひとりの人に、わたしの『なんじ』として向き合い、根源語『われーなんじ』を語るならば」とブーバーは言い、次のように続ける。

そのものは「彼」や「彼女」ではなく、他の「彼」や「彼女」と境を接することもなく、時間や空間でできた世界の網に捉えられた一点でもない。その性質を経験したり、記述したりすることはできず、個性と呼ばれるゆるい束でもない。そのものは隣もなく、継ぎ目もない「なんじ」であり、天上圏を満たしているのである。そのもの以外に何も存在しないというわけではないが、すべてはそのものの光の中で生きる。⁴⁰⁾

この段は、「われ」に対して「なんじ」がいかなるものであるかを語っているのだが、この「なんじ」はまったく人間ではないように見える。この記述は、むしろ神にこそふさわしい。すなわち、「なんじ」とは、もしそれが「われ」にとって真に「なんじ」であるならば、神のごとくなのである。

実際、ブーバーはすべての出会いの背後に神を見ている。⁴¹⁾たとえば、ブーバーは人間の生の様々な次元における様々な出会いについて語る際、次のように言う。

どの領域においても、われわれにたちあらわれてくるものを通して、われわれは永遠の「なんじ」の裳裾をかいま見、どの領域からも、われわれは永遠の「なんじ」の息吹を感じとり、どの「なんじ」においても、われわれは永遠の「なんじ」に語りかけるのである [……]。⁴²⁾

ブーバーは、後年、自らの哲学の神秘的要素を否認し、対話論においても間人間的要素を強調するが、⁴³⁾ 神をめぐる問題が、彼の哲学の中心を占めることにはかわりはないのだ。

ツェラーンもまた、「対話の神秘」について語る。⁴⁴⁾そして、すでに見たように、

対話を探究するのである。そして彼の詩にも、自我の回復というモチーフを見ることができるのだ。たとえば、「痛みという綴り」という詩は、次のようにはじまる。

それはあなたの手の中にある――

ひとりのあなた、不死の、

あなたによってすべてのわたしは自分自身にもどった。⁴⁵⁾

この詩句は、ブーバーの記す語句とほとんど一致しているように見える。ここにあらわれる「あなた」とは、人間的な関係の枠内にとどまるものではない。何か神的なものへと高められた存在である。⁴⁶⁾ この「あなた」によってのみ、詩人の自我は、その本来の本質を回復できるのである。

しかしこの自我にはもうひとつの側面もある。この詩では、「ヤスピス、アハト、アメジスト」といった神殿を飾るべき宝石の目覚めが語られ、⁴⁷⁾ そして「諸民族、諸部族、諸氏族」の一致、すなわち、終末論的な平和と民の復興が語られる。⁴⁸⁾ ツェラーンがこのような聖書のモチーフとともに「すべてのわたしは自分自身にもどった」と歌っているならば、ここには死者のよみがえりが考えられているであろう。⁴⁹⁾ 「ストレッタ」において、彼は死者の合唱を聞いた。この合唱はなるほど「かつて」のものであったが、しかし、そこにもすでに終末論的なモチーフは明白である。というのも、彼はそこで神殿の再興を見ていたからである。死者の合唱を聞いて、はじめて彼は対話を発見することができた。「痛みという綴り」において、ツェラーンは「対話」という言葉を用いていないが、彼の希望は同じである。たとえ「痛み」、すなわち民の受難が、「ストレッタ」におけると同様、影を落としているとしても、希望のこもった調子は、上に引用した詩句にも聞き取ることができる。ツェラーンはここでも死者との対話を求めているのだ、ということができる。

「痛みという綴り」においては、希望の成就是最初の段落にあらわれる。詩人と死者とは、すでに詩の冒頭から神秘的のうちに一体となっているのである。しかし彼らは忘我におちいつているわけではない。おのおのが自らの自我を獲得した上で、他者との関係に入っているのだ。そうすることによってのみ、おのおのは他のパートナーであり得る。そして詩人と死者とは対話をかわすことができるのである。

詩人と死者とのこの関係は、ひとりの「あなた」によって支えられている。というのも、「あなた」は、一方でおのおのに自我を回復させ、そのものを自立した主体に変えると同時に、他方、すべての者を神秘的な共同のうちに一体とさせるからである。このような「あなた」はブーバーにおける永遠の「なんじ」と対応する。詩人と死者とは、神とその奇跡によって結びつくのである。

もちろん、ブーバーにおける自我は、彼の哲学的人間学の一要素であるのに対して、ツェラーンにおける自我は、何よりも詩人の抒情的自我に関わる。しかし、両者に見られる対話の構造は同様である。「われ」がそのまったき存在をもって「なんじ」に対し、その関係を永遠の「なんじ」が支えているのだ。

したがって、ブーバーにおいてもツェラーンにおいても、「なんじ」は「われ」に対する必然の前提となっている。しかし、実はここに、ある問題が生じているのだ。このような「なんじ」はいかにして成立し得るのか。この点を考えてみれば、両者の対話論には、あるアポリアがまとりついていることがわかるだろう。

人間は「なんじ」によって「われ」となり、「われーなんじ」の関係に入る、とブーバーは言う。しかし、「なんじ」が「われ」と出会うためには、すでに「われ」が確固たるものとして存在していなければならないように見える。一方でブーバーは、「われーなんじ」という根源語を語ることでできない「われ」の存在を認め、「われーそれ」の関係に陥っているものと規定している。そのような「われ」が真の「われ」となるためには、「なんじ」との出会いが必要だとブーバーは言う。しかし、出会いを果たすことができるのであれば、それはすでに真の「われ」と言うべきであろう。なぜなら、「われーなんじ」という根源語を語るためには、「われ」は全存在をかけなければならないからだ。

ブーバー自身、この点を十分に承知している。

根源語「われーなんじ」は、ただ全存在をもってのみ語ることができる。全存在への集中と融合は、わたしによってはなし得ないが、わたしなしにも生じ得ない。「なんじ」によって「われ」となる。同時に、わたしは「われ」となりつつ「なんじ」と語りかける。⁵⁰⁾

「わたしは『われ』となりつつ『なんじ』と語りかける」。この一文に、「われ」と「なんじ」の錯綜とした関係を見てとることができよう。出会いのために、

「なんじ」は「われ」を必要とし、同時に、「われ」もまた「なんじ」を必要とするのである。⁵¹⁾

この問題は、ブーバーにおいてのみ生じているのではなく、ツェラーンにおいても同様である。むしろ、ツェラーンにおいていっそう明確にあらわれていると言うことができよう。なぜならツェラーンの場合、ブーバーと比べて、自我の回復の要求が前景には出ず、一足飛びに対話を求めようとしているように見えるからである。

ツェラーンは詩は対話となると言い、自らの詩の中で対話を創出しようとする。その際、彼は「なんじ」を必要とする。しかし、ビュヒナー賞受賞講演で、詩は対話となると語ったすぐあとに、彼は次のように付け加えている。

この対話の空間の中ではじめて、語りかけられるものが構成されます。語りかけられるものが、語りかけ呼びかける自我の回りに集まってくるのです。⁵²⁾

この発言は、一見、論理的に疑わしく見える。というのも、そもそも対話の空間とは、すでに対話が、すなわち「われーなんじ」の関係が存在し、それ故、「われ」と「なんじ」が自立した要素として存在している空間をさすはずだからである。しかし、ツェラーンにとってはそうではない。まず空間があり、それから、その空間の成立に必要なはずの要素が形成されると言うのだ。

そればかりではない。この発言は、「痛みという綴り」に見られた図式とは、反対のことを言っているように見える。「痛みという綴り」では、「なんじ」が不可欠の前提とされていたのに対して、ここでは、語りかけられる者、すなわち「なんじ」が、「われ」による語りかけによって構成される、と言っているからである。この場合、対話の成立のために前提とされているのは、「なんじ」ではなく、「われ」なのである。

これこそが、すでに引用した詩において、希望の成就のみが語られ、そこにいたる過程が描かれていないことの理由であろう。詩人は、たとえば「ストレッタ」において、死者を対者として求める。しかし、彼が描くことができたのは、ただ、対話の空間の成立であって、彼がいかにして死者との関係を深めていくことができたかではない。なぜなら彼にとって、対話の相手は、あらかじめ存在するものではないからなのだ。

このような問題に対して、ブーバーは彼なりの解答をもっている。彼の場合、

あらゆる関係は、究極には永遠の「なんじ」に収斂する。ブーバーは、「われ」なしに出会いはあり得ないとは言うものの、出会いにおける主体は、あくまでも「なんじ」の側においているのである。

人間の自我は、「それ」の世界に陥っているなら、出会いを果たすことはできない。それ故、出会いのためには、「なんじ」の側からの働きかけを必要とする。この働きかけをブーバーは「恵み」と呼んでいる。

「なんじ」がわたしと出会うのは、恵みによってである——探究によっては、「なんじ」は見出だせない。⁵³⁾

恵みをほどこすとは、神の属性である。ここからも、ブーバーが神を究極の根拠として想定し、要請していることがわかる。ここで問題としているアポリアは、それ故、彼にとって、神と人間との出会いに関わることになるのである。

永遠の「なんじ」との出会いを、ブーバーはまた「啓示」と名づける。⁵⁴⁾ これは、出会いにおける神の主体性を明白に示していよう。というのも、「啓示」という言葉は、通常なら、神の側からの一方的な働きかけを意味するからである。しかしブーバーにとってはそうではない。啓示とは、神的なものと人間的なものとの双方が関わることなのだ。なぜなら、ブーバーが言うには、人間は全存在をもってしなければ神からの啓示を受け取ることはできず、それ故、啓示によって成立する関係は、対話なのである。しかし、啓示における神の主権を否定することができないのは、明白であろう。

もし、神と人間との関係を啓示と名づけることができるのであれば、この関係に上述のアポリアはない。「なんじ」の側からの働きかけによって、人間は、対話的關係に不可欠の自我を獲得できることになるからである。人間は神によって自我を回復し、他者に「なんじ」と語りかけることができる。このようにして、ブーバーは、神をあらゆる人間的な関係の根源に据えるのである。アポリアは、言わば神の力によって突破されるのだ。

では、ツェラーンはいかにしてこのアポリアに対処しようとしたのか。この点に、両者の決定的な相違があらわれるのである。

4.

ツェラーンにおいても、神は大きな役割を締める。しかし彼は、ブーバーのように神に信頼することができなかった。「ストレッタ」において、彼は最後に対話を発見するが、それは長い探究ののちにはじめて可能であった。ブーバーが、対話の相手としての「なんじ」は探究によって見出だせるのではない、と言っているにもかかわらず、である。ツェラーンが神に信頼し、その啓示に期待することができたならば、探究する必要はなかったであろう。⁵⁵⁾

ツェラーンが死者との対話を求める試みののち、方向を転じて、神との対話へと重点を移したとするならば、⁵⁶⁾ ツェラーン自身がこの問題を自覚していたことになる。すでに「ストレッタ」においても、彼は讃歌の合唱について語っていたが、のちに彼自身が「讃歌」という詩を書いたとき、次の有名な詩句で書き出さなければならなかった。「誰もぼくらを土と粘土からこねあげはしない」。⁵⁷⁾ 彼は神をめぐる問いに答えようとした、あるいは答えなければならなかったのだが、この問いを通して、彼は根拠としての神を発見するのではなく、むしろその絶対性を否定する方向をとった。神に対する抗議は、確かに神義論の伝統の枠内にあるとしても、⁵⁸⁾ それはそのままではツェラーンにあてはまらない。ツェラーンが、たとえば「痛みという綴り」で書いているような「なんじ」は、確かに神ではあり得るけれども、ブーバーにおけるような究極の根拠ではあり得なかったのである。

究極の根拠としての永遠の「なんじ」がない故に、ツェラーンにおける「われ」は、当然のことながら不完全なままである。彼は確かに、永遠の「なんじ」との関係に入ることを望むが、それは不可能であった。「(ぼくはおまえを知っている)」という短い詩は、そのことを明確に語っている。

(ぼくはおまえを知っている。おまえは深くかがめられたひと。

ぼくは、貫き通された者、おまえにかしづく。

どこに燃えているか、ぼくらふたりをあかしした言葉は。

おまえは、ほんとうにほんとうに真実で。ぼくは、ほんとうにまやかして。)⁵⁹⁾

ツェラーンはあくまでも、自らを解放してくれる「おまえ」を求め、そのよ

うな「おまえ」と彼の自我とを結びつける言葉を求める。その言葉はどこで燃えているか、と彼は問うが、その答えは、ここに直接には書かれない。この詩における「おまえ」⁶⁰⁾は、「ぼく」の相手ではあり得ないのである。ここには、自我を真の自我へと導いてくれる啓示はない。したがって、そのような「おまえ」が、ほんとうに「われ」にとっての「なんじ」であり得るのかどうか、問う必要があるだろう。ツェラーンは「ぼく」が「まやかし」であると言うが、むしろ「真実」の「おまえ」がまやかしであり得るのだ。⁶¹⁾

ツェラーンにおける対話が、ブーバーにおけるのと同様の構造をもち、同時に対話を成り立たせる究極の根拠をもたず、そして、それにもかかわらず何らかの対話を創出しようとし、あるいは希求するのであれば、そのような対話には真の自我も、対話相手としての真の「なんじ」も存在しないことになるだろう。

しかし、この詩には、ある言葉が隠されている。それは確かに書かれてはいないが、「ぼく」と「おまえ」の双方に関わる言葉である。「身をかがめる [gebeugt]」と「かしづく [untertan]」は、ドイツ語ではまったく別の単語だが、実は、両者を意味する同一の語があるのだ。それはヘブライ語の [kafuf] である。⁶²⁾ この書かれざる言葉がまさに、「ぼくらふたりをあかしした言葉」なのだ。ツェラーンはある記憶をもち、それを忘れることができない。この言葉は今は失われ、口に出すことはできないが、ツェラーンは、この言葉が確かに存在したことを信じているのだ。言葉はどこに燃えているか、というツェラーンの問いは、この失われた言葉の探究に他ならないのである。⁶³⁾

ツェラーンは神を必要とするが、それを絶対的な根拠としてあげることができない。にもかかわらず、彼は信仰を捨てることができない。それがどのような信仰であるかは、次の詩が明白に示している。

色褪せた声で、
深みから剥ぎ出されて——
言葉でもなく、物でもなく、
その双方の唯一の名前、

おまえの中で落下に応じ、
おまえの中で飛翔に応じ、

ひとつの世界の
傷ついた獲得。⁶⁴⁾

この詩では、世界の獲得が語られる。詩人は、ひとつの「名前」によって示される幸福な状態を想起する。言葉と物とが、その名前をもって一致するような、幸福な状態である。その名前自身は、詩の中で語られていない。しかし、ここにもあるヘブライ語が隠されている。それは〔dabar〕である。というのも、この語は「言葉」と「物」の双方を意味するからである。⁶⁵⁾

〔dabar〕という「名前」は、言葉と物との一致を可能にする。〔dabar〕の仲介をもってはじめて、その対応は成立する。それ故、〔dabar〕はここで、プーバーにおける永遠の「なんじ」の役割を果たしていると言えよう。プーバーにおいて、個々の出会いが神によって支えられていたのと同様、ここでは、言葉と物との個々の対応が、それが「言葉」と「物」である限り、〔dabar〕によって果たされるのである。この「おまえ」は、プーバーの言葉を借りれば、「隣もなく、継ぎ目もなく」、「天上圏を満たし」、「すべてはそのものの光の中で生きる」。⁶⁶⁾ それ故、ツェラーンは「おまえ」の中での落下と飛翔を語ることができたのである。

この書かれざる言葉がヘブライ語でなければならないひとつの理由は、その背後にある、言葉と物との一致を要請する言語観によるだろう。ツェラーンにとって、その名前はヘブライ語でなければならなかった。なぜなら、このような言語観は、何よりもヘブライ語聖書によくあらわれているからである。言葉と物とが名前によって一致するならば、人は創世記のアダムのように、命名を通して神の創造の業に参加することができる。⁶⁷⁾ この意味で、ヘブライ語は、ツェラーンにとって永遠の言語たり得るのだ。⁶⁸⁾ ヘブライ語は、言葉と物とが一致する世界を記憶している。そしてこの言語の助けによって、彼はここに幸福な状態を描くことができたのである。

したがって、この詩には、聖書的な世界と神とが支配的である。ツェラーンはここでも、希望の成就のために神を必要としているのである。この点で、この詩は「ストレッタ」の末尾と対応すると言えよう。しかし、「色あせた声で」においては、「(ぼくはおまえを知っている)」と同様の事態も生じている。その詩では、ツェラーンは言葉はどこに燃えているかと問うていた。これは「色あせた声で」にもあてはまる。この詩の中に、〔dabar〕という言葉は、どこにも書かれていないのである。

名前がヘブライ語でなければならぬいっそう大きな理由は、ツェラーンがヘブライ語の単語を、詩の中に書くことができないことである。あるいは、いっそう正確に言えば、ヘブライ語の単語を、ドイツ語の詩の中には書かずに済ませることができる、ということなのだ。この詩の中で、ツェラーンは、「言葉」も「物」も同時に否定している。彼はただ、「言葉でもなく、物でもなく」と書くにすぎない。しかしこの否定の身振りを加えてのみ、彼は「言葉」と「物」という語を書き記すことができるのである。もし彼が実際に〔dabar〕という語を書いたとすれば、彼はこの語をも否定しなければならなくなるだろう。なぜなら、それ自身、ひとつの「言葉」にほかならなくなるからである。

〔dabar〕はすでに失われている。そして、失われたものとしてののみ、それはその役割を果たすことができる。ここでツェラーンは世界の獲得について語っているが、実際に彼が語っているのは、そのような獲得の試みにすぎない。なぜなら、彼はここで同時に、獲得されるべき世界を成立させる「名前」が、口には出せないこと、あるいはむしろ、存在しないことをも語っていることになるからである。ツェラーンは聖書的な世界を否定している、とあえて言ってもよからう。彼は、その名前が存在しないが故に、そのような世界が存在しないこと、そして彼の希望が満たされないことを自覚しているのである。

しかしツェラーンは、その名前を失われたままにしておくことはない。「言葉」と「物」の双方の否定を通して、その両者を結びつけることのできる名前を求めようとする。彼は「深みから」記憶を浮かび上がらせる。その際、名前は「色あせ」、「剥ぎだされて」傷つく。そしてそれによって可能となる獲得も「傷ついた」ものでしかない。しかし、「傷ついた〔wunder〕」獲得は「奇跡〔Wunder〕」に通ずる。ツェラーンは聖書の世界を否定しながら、その再興を求め、その再興を神的な業として提示するのである。それ故、この獲得は不可能であることを運命づけられており、「奇跡」はふたたび「傷」へと帰ってゆく。その永遠の循環の中で、ツェラーンは名前を語り得ないものとして示し、再興されるべき世界を不可能なものとして提示するのである。

名前を語り得ないものとして示すことは、それについて語らないことではない。この詩には、単純な希望も単純な挫折も書かれてはいない。書かれているのは、永遠の探究である。そして、それを通してツェラーンは、どこにもない場所を指し示そうとするのである。

この場所は、次の詩にもあらわれている。

未来の北の川で
わたしは網を投げる、それをあなたは
ためらいがちに重くする、
石によって描かれた
影で。⁶⁹⁾

ここでも「あなた」との関係が語られる。この「あなた」は、詩人が「あなた」と呼びかけ得る何者かであり得ると同時に、永遠の「なんじ」でもあり得る。いずれにせよ、「わたし」との関係は平和的である。詩人は網を投げて、魚をとろうとする。その際、彼はひとりではなく、助け手がいる。そしてその者の協力をもってはじめて、目的を達することができるのである。

この詩は、漁の描写にとどまるのではない。というのも、詩人がとろうとしている魚は、先の詩との対比で言えば、言葉と物とを結びつける「名前」にあたるからだ。ここでも詩人は、いかに詩が書かれるのかについて考えている。それ故、この詩はさわめて詩論的であると言えよう。彼は名前を集めようとするが、それは物を名づけることのできるものでなければならない。そのような名前は水の中に隠れてしまっているのだが、詩人はそれを獲得しようとする。それを水の中から引き上げるために、詩人はひとりの「あなた」の協力を必要とするのだ。

この協力が行われる場所は、詩の中で、時も所も告げられている。しかしその際、時間と空間は溶け合わされている。すなわち、そこは「未来の北」なのである。これは南や過去、夏や暖かさとは対極にある場所だ。そこでのみ、「深みから」名前を集めることが可能なのである。しかし、「未来の北」という指定は、どのような場所を指し示すものでもない。これは死者の国の光景でもあり得るが、⁷⁰⁾「川」には複数形が使われていて、場所の規定を拒否している。⁷¹⁾ ツェラーンは、「なんじ」と協働できる場所を、どこにもない場所として提示しているのみなのである。

この詩でも、世界の獲得が問題にされている。詩人が「あなた」と協力して、言葉と物とを結びつける名前を集めることができるような世界である。この世界は古い神話の中にもみあり、今は存在せず、「奇跡」によらずしては獲得不可能なのだが、ツェラーンはその世界を「未来の北」に投影する。彼は過去への退行を望まず、それと反対の方向を指し示そうとするのだ。

ツェラーンはこの場所について、繰り返し、詩や講演で述べている。ピュヒナー賞受賞講演では、彼はそれを「ユートピア」と名づけた。

この講演の中で、彼が詩を書く際の語法について述べている箇所がある。「詩とは、あらゆる比喻や暗喩が不条理に用いられる場所であるのかもしれませんが」と彼は言い、「語法の探究」という言葉を口にする。しかし、「語法 [Topos]」という言葉は、すぐに「場所」という別の意味に転ずるのだ。

場所の探究？

そうです！ しかし、獲得されるべきものの光の中で——ユートピアの光の中で。⁷²⁾

ハイフンで分けられた「ユートピア」は、楽園の類を意味するばかりではない。文字通り、どこにもない場所を示す言葉となる。ツェラーン自身、その楽園がどこにあるのか、規定することはできないのである。

ツェラーンはこの場所にいたろうとする。しかし、その場所は見出だすことができない場所であるが故に、この試みは終わることがないものとして、運命づけられている。「場所」の探究は、それ故、永遠の運動となるのだ。そしてこの運動の中で、ツェラーンはあらゆる「語法」を駆使して、詩を書こうとするのである。

ユートピアにおいてのみ、ツェラーンは幸福であり得、言葉と物との対応を見出だすことができる。そこには奇跡を通じてしかいたることはできないが、同時に、奇跡など起こらないことも彼は知っていたのである。

しかし、まさにこのような場所こそが、ツェラーンにとって「現実」と呼ばれるものであった。あるアンケートの回答で、ツェラーンは次のように書く。

現実には存在しません。現実には求められ、獲得されねばならないのです。⁷³⁾

ここでも探究のモチーフが明白である。現実とは獲得されるべきものののだ。この意味で、現実はユートピアに対応する。すなわち、どこにも存在しないが、

見出さなければならぬ場所なのである。

現実という言葉は、ここではツェラーンの生きている世界を意味するのではない。もちろん彼は、自分の生きているこの世界を現実と呼んでもいるが、そこは、彼が「ストレッタ」に描いていた通り、苦難に満ちた世界であった。ツェラーンにとって、この世界は、ユートピアへの道ではあるのだが、この世界自身を目的とすることはできなかった。「詩は永遠性の要求をかかげます。詩は、時代をくぐりぬけてそこにいたろうとします」⁷⁴⁾とツェラーンが言う通りである。ツェラーンが「現実とは求められ、獲得されねばならない」と言うとき、問題になっているのは、この「永遠性の要求」なのである。⁷⁵⁾

何によってこの目的を果たそうとするかは、ツェラーンにとっては自明のことであった。すなわち、言葉の助けを借りてである。というのも、「喪失のただ中で、言葉だけが、手にし得るもの、近いもの、失われぬものとして残った」⁷⁶⁾からである。現実とは、ツェラーンにとってすでに失われ、言葉だけが残った。失われた現実を彼が求めようとするとき、言葉以外のものを用いることはできなかった。詩を書くとは、彼にとって現実獲得の試みにほかならない。ツェラーン自身の言葉によれば、彼は「話すために、自らを位置づけるために、自分がどこにいて、どこにいかうとするかを知るために、自らに現実を描きだすために」⁷⁷⁾詩を書こうとしたのである。

ツェラーンはまた、「詩は [……] 途上にあります。何かをめざしているのです」と言い、さらに次のように付け加える。

何をめざしているのでしょうか？ 開かれたもの、所有できるもの、おそらくは語りかけ得る「あなた」、語りかけ得る現実を。⁷⁸⁾

詩作は、それ故使命をもつ。現実を探究することがそれである。この使命が詩に方向を与えるのである。

しかし、ここに問題が生ずる。ツェラーンが現実を獲得しようとし、それが言葉によってのみ可能であるならば、言葉は、それにふさわしい力をもたねばならない。言葉は、確かに、古い神話の中では完全だったかもしれないが、そのような言葉は、現在失われているとツェラーンは考えている。これについてはすでに見た通りである。ツェラーン自身、ブレーメン講演で次のように述べている。

言葉だけが、失われずに残りました。[……] しかし、言葉は自らの無回答性の中を、恐るべき沈黙の中を、死をもたらす弁舌の千の闇の中をくぐりぬけねばなりませんでした。言葉はそこをくぐり抜け、そして、起こったことについて、一語も発することができなかったのです [……]。⁷⁹⁾

言葉が、「起こったことについて、一語も発することができなかった」のであれば、詩人がそれにもかかわらず現実には到達することがいかにしてできようか。どんな語も、出来事や物と対応しないのであれば、いかにして言葉は、詩人に現実を与える力をもち得ようか。それ故ツェラーンは、現実を獲得するために、そのような力をもつ言葉を探究しなければならなくなる。しかし彼がそのような言葉を見出だせる場所とは、すでに見たように獲得されるべき現実にはかならないのである。

ここにもまた循環がある。詩人はユートピアにいたるために完全な言語を必要とするが、そのような言語はユートピアにしか存在しないのである。

この循環は、「われ」と「なんじ」のあいだに見られた先のアポリアに応じているだろう。ツェラーンの自我は不完全でしかない。この自我は、詩人に真の自我を回復させてくれる「なんじ」をもたないからである。この不完全な自我をもって、彼は「なんじ」との対話を求める。しかし、対話は、真の自我によってのみ可能なのである。一方、ツェラーンは言葉を必要とするが、その言葉もまた不完全でしかない。この不完全な言語をもってしては、言葉と物の一致する場所に到達することはできない。そこで彼は言葉と物の一致する言葉の理想像を探究するのだが、その探究が不完全な言語によってなされるわけである。いずれの場合も、ツェラーンは目的を達することが不可能であると知っているのだ。

この対応は、ツェラーンが結局のところ、あのアポリアを解きはしなかったことを示すと言っているだろう。ツェラーンは常に循環に行きあたる。彼に可能だったのは、アポリアを解くことではなく、アポリアの解かれた場所を指し示すことだったのだ。

詩人の自我は「なんじ」をもたず、その言葉は物とは対応しない。ただ言葉と自我のみがあり、他のすべては失われている。このような詩人が詩を書くとしたら、そのような詩は詩人のひとりごとであるということも不可能ではない。

しかし、ツェラーンにとってはそうではなかった。彼は詩がそのようなもの

として成立し得るという観念を拒否しようとした。彼にとって、詩とは場所の探究であった。すなわち、自我と言葉が自らの相手をもつような場所にいたろうとする試みであった。そしてそのために、彼はあらゆる語法を駆使したのである。

ツェラーンがこの場所、すなわち現実を、「語りかけ得るもの」⁸⁰⁾と呼んでいるのは注目に値する。ツェラーンが「語りかけ得るあなた」と「語りかけ得る現実」とを並置するとき、この「あなた」とは獲得されるべき現実の中の誰かではなく、現実そのものなのである。詩の現実へのこうした語りかけは、ツェラーンの詩の中のさまざまな相手に対する語りかけとは、別の次元を有するのだ。

したがって、ツェラーンにおける対話の概念を考える際には、このふたつの次元を区別して考える必要がある。⁸¹⁾ ツェラーンの詩の中にはさまざまな対話があるが、その虚構性は否定しがたい。なぜなら、ツェラーンが詩の中に何らかの対話を描いてみせたとしても、その対話を支える究極の根拠など、実は存在しないからである。しかし、ツェラーンは、まさにこの虚構を通して現実にいたろうとした。詩が現実を指し示し得るのであれば、個々の対話は虚構であってよいのだ。彼はユートピアの光景や、幸福な対話を詩の中に描く。彼の目的が、この光景や対話を描くことそのものであったならば、それを単に虚構であると言うこともできよう。そして、ツェラーンにおける対話をこの領域に限るのであれば、それは独白と言わざるを得ないであろう。⁸²⁾ しかし、それはツェラーンにはあてはまらない。彼は、詩の中に描いた個々の虚構の語りかけを通して、彼の言う現実に語りかけようとしたのである。

この語りかけが詩の使命である。ツェラーンは、見出だすことのできない現実を、詩作を通して示そうとした。あるいは、いっそう正確に言えば、どこにも見出だせないが故にこそ、彼はその場所を、どこにも見出だせない場所として描かねばならなかったのである。

個々のものを通して永遠なるものをかいま見る。この構造はブーバーと類似している。しかし、決定的に異なるのは、ツェラーンにおいては、永遠なるものの側からの働きかけが存在しないということである。語りかけは、詩人の自我の側からしか行われれないのだ。

したがって、このような語りかけは、論理的には、いかなる答えをも得ることができないと言わざるを得ない。しかし、ツェラーンにとって、これは単なる独白ではない。得られない答えを得られない答えとして示すことによって、

そこに対話をあらしめようとするのが、ツェラーンのとった方法であった。その際、得られない答えこそが唯一の答えとなり、ツェラーンの語りかけは、逆に答えを得てはならないものとなる。しかしツェラーンは、詩が対話たり得る唯一の可能性を、この語りかけに賭けたのである。

こうして、語りかけがいかなる答えも得てはならない場合にのみ対話であり得るとするならば、そして、それをあくまでも対話と呼ぼうとするならば、その対話をツェラーンの心情をもって形容するとき、まさに「絶望的」と呼ばざるを得なかっただろう。

ビュヒナー賞受賞講演で、ツェラーンは、ビュヒナーの『レンツ』のモデルとなったJ・M・R・レンツの死を描く次のような文章を引用している。

「救い手としての死は、長く待たせはしなかった。1792年5月23日から24日にかけての夜、レンツはモスクワの路上で息絶えているのが発見された。ある貴人の出資で彼は葬られた。その最後の安息所は、いまだ知られていない。」⁸³⁾

ツェラーンは、ビュヒナーの『レンツ』の言葉をもって、「こんなふうに彼は生きのびていったのです」とつけ加える。ツェラーンにおいて、詩を対話と呼べたのは、死をも生と言い換えるこのような態度だった。

「その最後の安息所は、いまだ知られていない」。これが詩の運命である。ツェラーンは、この道を示し、この道を行こうとしたのである。

注

本稿におけるパウル・ツェラーンからの引用は、Paul Celan, *Gesammelte Werke* in fünf Bänden, hrsg. v. Beda Allemann / Stefan Reichert unter Mitwirkung von Rolf Bücher (1983), Frankfurt a.M. 1986 (以下GWと略記) に従う。ただし、必要に応じて、Paul Celan, *Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, besorgt von der Bonner Arbeitsstelle für die Celan-Ausgabe, Beda Allemann / Rolf Bücher / Axel Gellhaus / Stefan Reichert, Frankfurt a.M. 1990ff. を参照した。

1) Paul Celan, "Brief an Hans Bender": GW III, 177f.

2) Paul Celan, "Meridian": GW III, 198.

- 3) この一文が、文脈上、書かれた詩と読者とのあいだの関係を述べた部分に属するという山口庸子の指摘は正しい（山口庸子「マグノリアの館」：『詩・言語』38（1991）54f.）。しかしそのことは、ここに抒情的自我の問題があらわれていることを排除するものではなく、また、この一文を詩と読者との関係でのみ論じられることを意味するわけでもない。
- 4) Paul Celan, "Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der freien Hansastadt Bremen (以下 Bremer Rede と略記)": *GW III*, 186.
- 5) Gottfried Benn, "Probleme der Lyrik": *Essays und Reden*, Gesammelte Werke in der Fassung der Erstdrucke, Vier Bände (hrsg. von Bruno Hillebrand), Frankfurt a.M. 1989, 532.
- 6) Ibid., 529. Gottfried Benn, "Vortrag in Knocke": *Essays und Reden*, 556 も参照。
- 7) Hugo Friedrich, *Die Struktur der modernen Lyrik*, Hamburg, 1956.
- 8) Paul Celan, "Meridian": *GW III*, 199.
- 9) Ibid., 198.
- 10) Peter Paul Schwarz, *Totengedächtnis und dialogische Polarität in der Lyrik Paul Celans*, Düsseldorf 1966.
- 11) Peter Paul Schwarz, *ibid.*, 特に 51-56 参照。シュヴァルツは、もっぱら『罌粟と記憶』から『誰でもない者の薔薇』にいたる四つの詩集について論じている。ツェラーン生前にはあまり知られていなかった『罌粟と記憶』以前の作品、ならびに最晩年の詩集については、扱っていない。
- 12) James K. Lyon, "Paul Celan and Martin Buber: Poetry as Dialogue": *Publication of the Modern Language Association of America* 86 (1971), 110-120.
- 13) Ibid., 115.
- 14) Peter Paul Schwarz, *op. cit.*, 51ff.
- 15) Judith Ryan, "Monologische Lyrik. Paul Celans Antwort auf Gottfried Benn": *Basis* 2 (1971), 260-282.
- 16) ツェラーンの詩における対話の虚構性については、特に *ibid.*, 274ff. を見よ。
- 17) 多くの解釈者は、ツェラーンとベンとをむしろ対比的に見る。たとえば, Jerry Glenn, "Celan's transformation of Benn's ›Südwort‹. An Interpretation of the poem Sprachgitter": *German Life and Letters* 21 (1967), 11ff. 木村光一「独白と対話。ベンとツェラーンの詩の可能性」：『茨城大学文学部紀要』7（1975）, 103ff. も参照。
- 18) Karsten Hvidtfelt Nielsen / Harald Pors, *Index zur Lyrik Paul Celans*, München 1981 によれば、『罌粟と記憶』から遺稿『時の屋敷』にいたる全作品の中で、「対話」[Gespräch] という語は 4 回しかあらわれない。
- 19) Paul Celan, "Engführung" (*Sprachgitter* 所収) : *GW I*, 195ff. 金子英雄は、「ストレッタ」を評して、「『対話』としての詩という思念の詩作品上の一つの極み」と言う。

- 金子英雄『『対話』としての詩』：『神戸学院大学紀要』9（1979），151.
- 20) ペーター・ソンディの詳細な解釈以来，この詩を強制収容所と結びつけることに異論はないだろう。Peter Szondi, "Durch die Enge geführt": *Celan-Studien*, Frankfurt a.M. 1972, 47ff.
- 21) 「煙となった魂」とは，疑いなく収容所で殺されたユダヤ人をさす。マルリーズ・ヤンツは，「煙となった魂」の他，「飛翔の影」や「測量台」といった言葉を，戦闘機や原爆等と関連づけて解釈している。Marlies Janz, *Vom Engagement absoluter Poesie*, Frankfurt a.M. 1976, 86ff. 参照。
- 22) 金子英雄，前掲書，161 参照。
- 23) 対話の探究とその発見という構成は，「ストレッタ」という一詩作品のみならず，この詩の収録された詩集『言語の格子』全体に関わる。詩集冒頭の連作詩「声」に，次の一節がある。「方舟の中の声——／／ただ／口だけが／救われた。おまえたち／沈みゆく者よ，／わたしたちをも聞け」。詩集の冒頭で希求された対話は，末尾の「ストレッタ」において成就の可能性が示されるのである。その意味で，「ストレッタ」は「声」連作と対応して詩集全体にチクルスとしての形を与えると同時に，探究と発見という詩集全体の雛形をなしている。ツェラーンの詩集のチクルス的構成については，他の詩集についてもすでに指摘されていることである。たとえば，『誰でもない者の薔薇』について，Bernd Witte, "Der zyklische Charakter der *Niemandssrose* von Paul Celan": *Argumentum e Silentio*, ed. by Amy D. Colin, Berlin / New York 1987, 72ff. を参照。
- 24) 「痕跡」という冒頭の語が，最後になって「地下水の痕跡」として意味づけられることについては，Peter Szondi, *ibid.*, 107ff. を見よ。
- 25) Paul Celan, "Gespräch im Gebirge": *GW III*, 171.
- 26) *Ibid.*, 170f.
- 27) Paul Celan, "Bremer Rede", *GW III*, 185.
- 28) たとえば，Wulf H. Ahlbrecht, *Paul Celans späte Gedichte*, Bonn 1985, 21.
- 29) James K. Lyan, *op. cit.*, 110ff.
- 30) Martin Buber, *Werke I. Schriften zur Philosophie*, München 1962, 12-19. これは，「ダニエル」という総題をもつ一連の対話集のひとつ。
- 31) Martin Buber, "Ich und Du": *Werke I*, 79.
- 32) *Ibid.*, 80.
- 33) Martin Buber, "Zwiesgespräch": *Werke I*, 199.
- 34) Martin Buber, "Ich und Du", 90.
- 35) *Ibid.*, 79.
- 36) *Ibid.*, 79 等々。
- 37) 「『それ』の世界」については，たとえば，*ibid.*, 84 参照。

- 38) Ibid., 97.
- 39) Ibid., 85.
- 40) Ibid., 83.
- 41) ブーバーにおける人間との出会いと神との出会いとの関係については, Yehoshua Amir, “Das Endliche und das Ewige Du bei Buber”: *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*, Freiburg / Basel / Rom / Wien 1983, 87ff. 参照。
- 42) Martin Buber, “Ich und Du”, 81.
- 43) たとえば, Martin Buber, “Zur Geschichte des dialogischen Prinzips”: *Werke I*, 291ff. を見よ。
- 44) Paul Celan, “Meridian”: *GW III*, 198.
- 45) Paul Celan, “Die Silbe Schmerz” (*Niemandrose* 所収): *GW I*, 280.
- 46) もちろん, 直接には, この「あなた」は恋人を意味し得る。冒頭部に続く次の詩句を参照。「語のない声があたりを行きかった。形なき形, すべては／その中に入り／混ぜられ／解き放され／ふたたび／混ぜられて」。
- 47) たとえば, イザヤ書54章11節以下, あるいはヨハネの黙示録21章19節以下参照。
- 48) たとえば, イザヤ書2章6節以下参照。
- 49) これについては, 飯吉光夫が簡潔に言及している。パウル・ツェラーン, 飯吉光夫訳『誰でもない者の薔薇』(静地社) 1990, 169.
- 50) Martin Buber, “Ich und Du”, 85.
- 51) ここでは, ブーバーの対話論に付随するアポリアを, 彼の言う「われーなんじ」の関係に絞って見ている。「われーそれ」の関係を視野に入れれば, 「なんじ」と「それ」との関係がさらに問題となるところではあるが, それについてここで触れるのは本稿との関連からはずれることになるであろう。ブーバーにおける「なんじ」の位置づけについての批判的な見解は, たとえば, Jochanan Bloch, *Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik Martin Bubers*, Heidelberg 1977 を見よ。
- 52) Paul Celan, “Meridian”: *GW III*, 198.
- 53) Martin Buber, *op. cit.*, 85.
- 54) Ibid., 154.
- 55) 「痛みという綴り」においても, 詩の調子がやがて苦渋に満ちたものに転じ, 新大陸をめざすコロンブスの苦難の航海が描かれることを付記する必要があるだろう。Paul Celan, “Die Silbe Schmerz”: *GW I*, 280f.
- 56) Peter Paul Schwarz, *op. cit.*, 51ff. 参照。
- 57) Paul Celan, “Psalm” (*Niemandrose* 所収): *GW I*, 225.
- 58) Alfred Hoelzel, “Paul Celan: An Authentic Jewish Voice?": *Argumentum e Silentio*, ed. by Amy D. Colin, Berlin / New York 1987, 352ff. 参照。
- 59) “(Ich kenne dich)” (*Atemwende* 所収): *GW II*, 30.

- 60) この「なんじ」も恋人であり得る。ただし、この詩には、深く身をかがめるマリアと、刺し通されたキリストという、ピエタのモチーフが用いられている。Hans-Georg Gadamer, *Wer bin ich und wer bist du?* Frankfurt a.M. 1973, 105.
- 61) ここに、ユーディット・リュアンの言うような「なんじ」の虚構性を見てとることができよう。
- 62) この点は、すでに Elizabeth Petuchowski, “Bilingual and Multilingual › Wortspiel ‹ in the Poetry of Paul Celan”, *Deutsche Vierteljahrsschrift* 52 (1978), 642 が指摘している。もっとも、ピトゥホフスキーは、これを言葉遊びの問題として論じているが。
- 63) ツェラーンが失われた言語の探索という根本テーマをもっていたことについては、たとえば, Hermann Burger, *Paul Celan. Auf der Suche nach der verlorenen Sprache*, Frankfurt a.M. 1989 を見よ。
- 64) Paul Celan, “Fahlstimmig” (*Lichtzwang* 所収) : *GW II*, 307.
- 65) Elizabeth Petuchowski, op. cit., 646. この詩にヘブライ語が隠されているという事実自体は、多くの者が指摘している。たとえば, Klaus Reichert, “Hebräische Züge in der Sprache Paul Celans”: *Paul Celan* (hrsg. von W.Hamacher / W.Menninghaus), Frankfurt a.M. 1988, 635ff; Wulf H.Ahlbrecht, op. cit., 43ff. 等を参照。
- 66) すでに引用した Martin Buber, “Ich und Du”, 83 参照。
- 67) 創世記 2 章 18 節以下。
- 68) ツェラーンにおけるヘブライ語の特別な意味づけについては, John Felstiner, “Langue maternelle, langue éternelle. La présence de l’hébreu”: *Contre-Jour. Etudes sur Paul Celan*, Paris 1986, 65ff. を参照せよ。
- 69) Paul Celan, “In den Flüssen” (*Atemwende* 所収) : *GW II*, 14.
- 70) Hans-Georg Gadamer, op. cit., 35ff.; Otto Pöggeler, *Spur des Worts*, Freiburg / München 1986, 225. 川がこの世の境界であることにも留意すべきだろう。
- 71) 場所の明確な規定を拒否するこの種の複数形は、ツェラーンのほかの詩にもあらわれていたものである。たとえば、「こんなにも多くの星」には次のような詩句がある。「[……] ぼくは／君を見つめたとき——いつ? ——／外に、／他のいくつもの世界にいた」(Paul Celan, “Soviel Gestirne” (*Niemandsrose* 所収) : *GW I*, 217)。この詩では、詩人は彼の恋人を見つめているが、時と所を、彼は規定することができない。彼はあたかも彼女とは同じ場所にはいないかのように感じている。「未来の北の川で」においては、ひとりの「あなた」とともにいる場面が描かれているにもかかわらず、詩人がおかれている状況は、実際のところは、上の詩と変わっていないように見える。
- 72) Paul Celan, “Meridian”: *GW III*, 199.
- 73) Paul Celan, “‹Antwort auf eine Umfrage der Librairie Flinker, Paris› (1958)”: *GW III*, 168.
- 74) Paul Celan, “Bremer Rede”: *GW III*, 186.

- 75) ツェラーンにおいて、「現実」の獲得が「詩」の目標である点は、きわめて興味深い。かつて「詩」は、抒情的自我に関わるものとして、「現実」の反対概念に位置づけることもできたのであるから。これについては、Karl Pestalozzi, *Die Entstehung des lyrischen Ich*, Berlin 1970, 342ff. の議論を参照せよ。
- 76) Paul Celan, "Bremer Rede": *GW III*, 185.
- 77) *Ibid.*, 186.
- 78) *Ibid.*, 186.
- 79) *Ibid.*, 185f.
- 80) *Ibid.*, 185.
- 81) もちろんこの他に、書かれた詩と読者との関係も、ツェラーンにおける対話論において大きな位置を占め得る。しかし、これはわれわれの観点からは重要なものではない。詩と読者との関係は、ツェラーンのかかえた問題の解決にはならない。詩人が詩の中で、対話を可能とする言語を示せないのであれば、いかにして書かれた詩と読者とのあいだに対話が成立し得ようか。
- 82) ユーディット・リュアンが、ツェラーンの詩を独白的と呼ぶのは、この次元の議論であり、その限りにおいては正しい。Judith Ryan, *op. cit.*, 274ff.
- 83) Paul Celan, "Meridian": *GW III*, 194.